

Tilburg University

Wij zelf: Vreemdelingen

van Iersel, Fred

Published in:
Perspectief: Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift

Publication date:
2017

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
van Iersel, F. (2017). Wij zelf: Vreemdelingen: Een beschouwing over de naleving van mensenrechten en de fasering van staatsburgerschap voor asielzoekers, vluchtelingen en andere migranten . *Perspectief: Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift*, 35, 55 - 74.
http://www.oecumene.nl/files/Books/Perspectief/35/files/assets/common/downloads/Perspectief_2017_35.pdf

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Wij zelf: vreemdelingen¹

Een beschouwing over de naleving van mensenrechten en de fasering van staatsburgerschap voor asielzoekers, vluchtelingen en andere migranten

Prof. Dr. A.H.M. (Fred) van Iersel



Introductie

Rond de jaarwisseling van 2016 naar 2017 waren de gemeenten van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) veelvuldig in het nieuws over een vermeende kloof in opvattingen over de opvang van vreemdelingen. Blijkbaar zorgt het onderwerp niet alleen in politiek Nederland, maar ook in de PKN voor verdeeldheid en polarisatie. Kan de katholieke kerk zich hieraan wél onttrekken? We hoorden eerder al de verhitte discussies over de opvang van uitgeprocedeerde asielzoekers door verschillende katholieke parochies in Nederland. En de hieruit voortvloeiende conflicten met de plaatselijke én landelijke overheid, en met geloofsgenoten. Ook in de katholieke kerk is blijkbaar een meer grondige doordenking van het begrip vreemdeling nodig'.

Ik wil daar een bijdrage doen door in deel I het begrip 'vreemdeling' te verkennen. In deel II ontvouw ik dan een ethische benadering van ons vreemdelingenbeleid aan de hand van de sociale leer van de kerk. In deel III ontwikkel ik een zestal concrete morele normeringen voor het vreemdelingenbeleid. In deel IV poog ik tot een integrerende afronding te komen.

¹ Dit artikel is een lichte bewerking van de lezing die prof. dr. Fred van Iersel uitsprak op uitnodiging van het bisdom 's-Hertogenbosch b.g.v. de Dag van het Jodendom.

1. De vreemdeling

Kerken verschieten van kleur

De verkenning van het begrip 'vreemdeling' begin ik met een constatering: er zijn in Nederland ruim 800.000 christenen van allochtone herkomst (CBS, 2016). Dit zijn natuurlijk niet allemaal vluchtelingen, maar ook mensen uit de overzeese gebiedsdelen, of uit Suriname – of het zijn arbeidsmigranten zoals Polen, Italianen, Spanjaarden – in verschillende generaties. Hoe dan ook onderbouwt dit gegeven het denken over vreemdelingen in ruime zin: wij zijn het zelf. De allochtone christenen maken immers deel uit van de kerken, ze horen tot ons 'wij', en we kunnen daarom niet meer spreken over 'de kerk' enerzijds en 'de allochtone vreemdeling' anderzijds. De kerken zelf veranderen door de demografische ontwikkeling van Nederland: we verschieten van kleur. En we weten dan ook niet goed meer wie vreemdeling is en wie niet. Ik zie allochtone geloofsgemeenschappen vaak als inspirerend, omdat ze veel onderlinge zorg organiseren van diaconale en pastorale aard. Ze ondersteunen vaak het integratieproces. Ze leveren dus een bijdrage aan de samenleving in plaats van deze te bedreigen. Natuurlijk komt er ook criminaliteit voor waar integratie faalt, zoals we terugzien in de bevolking van penitentiaire inrichtingen (WODC, 2007). Maar als groep zijn deze allochtone christenen geen bedreiging voor openbare orde, veiligheid en welzijn, maar juist voorbeeldig in het vitaal geïnspireerde samenleven.

Spiritualiteit van de ballingschap

Een tweede verkenning van het begrip vreemdeling: als we het over de vreemdeling hebben, bedoelen we meestal nauwkeuriger de vluchteling, of degene die als vluchteling asiel zoekt. Van deze groep weet ik uit ervaring met de detentiecentra van het Ministerie van Veiligheid en Justitie, dat ze vaak een zeer krachtige en vitale spiritualiteit hebben: ze leven daadwerkelijk uit het geloof – niet slechts van huis uit, maar in het heden, met een hoge relevantie van hun geloof voor hun levensmoed. Ik wil deze 'spiritualiteit van de ballingschap' (JRS, 2004) die men onder hen aantreft niet idealiseren – ze behoedt de vluchtelingen niet voor alle maatschappelijke problemen of voor psychische problemen zoals oorlogstrauma's. Maar de inhoud en de kracht van deze spiritualiteit van de ballingschap – met haar wortels in de Babylonische ballingschappen – betekent wel, dat

we deze vluchtelingen niet alleen als voorwerp van zorg moeten zien, maar dat we ze ook mogen zien als dragers van geloof. Deze mensen zijn van huis en haard verdreven, maar juist in het geloof zijn ze thuis. Sommigen zijn meer thuis in het christelijk geloof dan autochtone Europese christenen die het geloof van huis uit mee kregen. Ik vind dit belangrijk om te vermelden, ook weer om een 'wij-zij denken' te voorkomen. We moeten ons realiseren dat ballingschap, vreemdeling-zijn, niet alleen crisis met zich meebrengt, maar ook een herbronning en verdieping van geloof. Juist daarom is het bijzonder als asielzoekers en vluchtelingen dit met ons willen delen. Zij zijn het dan die ons iets kunnen *geven*, als we ervoor open staan. Daarmee kantelt het beeld van de hulpbehoevende asielzoeker of vluchteling en zelfs van de vreemdeling in bredere zin. Niet voor niets schrijft het CBS aan allochtone christenen meer bloei en dus vitaliteit toe (CBS, 2016).

Dag van het Jodendom

Onlangs vond in katholiek Nederland de Dag van het Jodendom 2017 plaats, die vrijwel samenviel met een dag voor vluchtelingen en migranten waar paus Franciscus om gevraagd had. De koppeling maakte de themakeuze van het bisdom Den Bosch (de vreemdeling) alleen maar spannender. Wat gebeurt er als we het thema vreemdeling vanuit deze dialoog benaderen?

Onmiskenbaar roept reeds de joodse Bijbel ons op om ons in de vreemdelingen te verplaatsen, om met hen van perspectief te wisselen. Het Bijbelboek Ex. 23: 9 zegt het aldus: "Vreemdelingen mag u niet slecht behandelen. U weet zelf hoe een vreemdeling zich voelt, omdat u ook als vreemdeling in Egypte gewoond hebt." Het is deze Bijbelpassage die veel joden en medechristenen terecht inspireert om zich voor de vreemdeling, in het bijzonder de vluchteling, in ons midden in te zetten en gastvrijheid te betrachten. Dat is een groot goed. Het laat zien dat mensen uit deze godsdienstige gemeenschappen volop en van harte deel uit maken van het sociaal kapitaal in onze samenleving, mede door de cultuur van geïnspireerde vrijwilligheid.

In deze bijdrage zou ik echter niet zozeer complimenten hiervoor willen geven – want wie ben ik om dit te doen? –, maar door middel van een theologische reflectie een verdieping willen bieden van dit engagement, en tegelijkertijd ook een aantal knelpunten in ons vreemdelingenbeleid belichten, steeds vanuit de katholieke sociale leer.

Allereerst de vraag: Wie is vreemdeling? Juist het zojuist al genoemde Bijbelboek Exodus daagt ons in een eerdere passage uit om even een stap terug te doen in onze reflectie. Want gezien met Joodse ogen zijn wij zelf zoals we hier bijeen zijn, als niet-Joden, in theologische zin zelf de vreemdeling. In Ex.12 lezen we:

“De HEER sprak tot Mozes en Aäron: ‘Voor het paasmaal gelden de volgende voorschriften. Geen buitenlander mag eraan deelnemen. Maar een slaaf die u gekocht en besneden hebt, mag wel van het paasmaal eten. Vreemdelingen en dagloners mogen er echter niet aan deelnemen. Het moet in één en hetzelfde huis gegeten worden, niets van het vlees mag u buitenshuis brengen en geen been van het lam mag u verbrijzelen. Heel de gemeenschap van Israël moet het vieren. Wil een vreemdeling die bij u woont voor de HEER het paasmaal vieren, dan moet hij eerst alle mannelijke leden van zijn familie laten besnijden. Dan mag hij het vieren, omdat hij als een geboren Israëliet geldt. Maar een onbesnedene mag er niet van meeëten. Voor de geboren Israëlieten en voor de vreemdelingen die bij u verblijven, gelden dezelfde voorschriften.’ Kortom: een vreemdeling mag, ja moet, volgens dit voorschrift worden buitengesloten uit het heilig ritueel waarin het uitverkoren volk herdenkt hoe het door de Heer uit knechting bevrijd is.”*

Wij zijn zelf vreemdeling

In eerste instantie is het slechte nieuws dus: deze passage uit de Bijbel gaat ook over ‘onself’, christenen uit de *gojim*. Wij zijn immers christenen die weliswaar in godsdiensthistorische zin Joodse bronnen en wortels hebben zoals deze tekst, en die bronnen en wortels ook erkennen - want we hebben ten slotte het Oude of Eerste Testament in onze canon omdat we een volstrekte discontinuïteit tussen Oude Testament en Nieuwe Testament afwijzen, maar we zijn wel afkomstig uit de *gojim*, uit ‘de volken’ in Joodse zin. ‘Wij’ *zijn* dus die vreemdeling. We behoren namelijk niet tot het eerste uitverkoren volk van God. We horen er theologisch gezien, vanuit Joods perspectief in zekere zin niet bij – wel als mens, gelukkig – maar niet als gelovige. We zijn uitgesloten van het eerste volk van God en op zijn best zijn we laatkomers in de heilsgeschiedenis. En hoewel die religieuze uitsluiting voor ons misschien vervelend is, moeten we die respecteren. Want enige deemoed past ons wel als christenen te meer na een lange geschiedenis van christelijk antisemitisme, een geschiedenis ook van ontkenning van de blijvende betekenis en waarde van de joodse godsdienst of van een ghettoiserende

overaccentuering van de joodse identiteit als niet-eigen, anders en vreemd. Ik prijs me gelukkig dat de Kerk op dit punt van de relatie met het jodendom haar houding heeft bijgesteld en blijft bijstellen en ik deel in de belangstelling van veel christenen voor het vele goede en mooie dat de Bijbel maar ook recent levende joodse mensen, waaronder ook filosofen als Martin Buber, Emmanuel Levinas, en schrijvers als Primo Levi, Paul Celan, Samuel Pisar, Elie Wiesel en Abraham Heschel, of een kunstenaar als Marc Chagall in de vorige eeuw hebben voortgebracht. Maar het bewonderen van de kracht van het Joodse denken, van schrijverschap en kunst mag niet opnieuw tot een onteigening leiden – die ditmaal niet uit vernietigingsdrang maar uit enthousiasme en waardering voortkomt –, en daarom neem ik mijn vertrekpunt uitdrukkelijk juist ook in de bredere christelijke traditie. Dit althans heb ik geleerd van mijn contacten met rabbijnen met wie ik gewerkt heb en dus ook in dialoog ben geweest.

Geleidelijke universalisering van Gods heil

Dat Gods heil ook voor niet-Joden en voor onszelf toegankelijk is, sprak en spreekt allerm minst vanzelf. Wij danken onze toegang tot de Joodse heilsgeschiedenis allereerst aan joodse profeten die vooral sedert de zevende eeuw voor Christus geleidelijk aan het zicht openden op de universaliteit van Gods heil (von Rad 1987; von Rad 1992). Zij vertolkten het ideaal van een Israël dat in vrede met de volken leeft en dat zwaarden kan omsmeden tot ploegscharen (Jes. 2,2-4). De profeten doorbraken bovendien de illusies van zelfrechtvaardiging door van binnen uit kritiek te geven op het uitverkoren volk. Zij vertolkten ook het geloofszicht dat ook niet gelovigen conform Gods wil kunnen handelen en (vaak ongewild) een rol kunnen vervullen in de heilsgeschiedenis – bijvoorbeeld bij de beslissing tot het laten terugkeren van het volk Israël uit ballingschap; en de profeten vertolkten het geloofsinzicht dat God voor elke zwakkere, uiteindelijk elk mens, opkomt, ook voor de vreemdeling. Uiteindelijk volgt hierop een fase waarin ook binnen de joodse traditie, bijvoorbeeld bij Gamaliël, de rabbijn en tijdgenoot van Paulus, wordt bevestigd dat God zelf ten diepste liefde is (Murphy- O'Connor 2001). De enige stap die ten tijde van Christus ontbreekt is dat niet-joden ook dragers van dit vertrouwen in Gods liefde kunnen worden: bekering tot de joodse godsdienst voor iemand uit de *gojim* blijft een lastig gegeven. Desalniettemin hebben jodendom en christendom op basis van de Bijbel zeer

veel gemeenschappelijk waar het gaat om het besef van de universaliteit van Gods heilzame liefde.

Jezus' groeiende inzicht in de universaliteit van Gods heilzame liefde

In uiteindelijke zin danken christenen uit de *gojim* de toegang tot het heil aan de joodse messias Jezus van Nazareth zelf met zijn aandacht voor niet-Joden als een Samaritaanse vrouw aan een bron (Joh. 4) en zijn aandacht voor een Romeinse honderdman die heil en genezing zoekt voor zijn zieke knecht (Lc. 7: 2). Na de kruisdood van Jezus was het zelfs een van zijn beulen, een Romeins soldaat, die als eerste beleed dat Jezus de Zoon van God is. Maar zelfs Jezus zelf maakte, volgens Mt. 15 – in het verhaal van de Kanaänitische vrouw die Jezus voorhoudt dat hondjes toch het brood mogen eten dat van de tafel valt en dat zo ook zij het heil mag ontvangen dat voor Israël overvloedig is –, zelfs Jezus zelf maakte toch ook zelf een bekering mee in de erkenning dat het heil dat Zijn Vader schenkt ook voor niet-joden bedoeld is. Het is in dit verhaal alsof Jezus zelf moet ontdekken hoe overvloedig en in wezen universeel de liefde van Zijn hemelse Vader wel niet is.

Pas doordat Jezus Christus ook oog had voor het heil van niet-joden, voor Gods liefde ook voor niet-joden, werd mogelijk wat Paulus schreef in zijn Romeinenbrief: 'Er is geen onderscheid tussen Joden en andere volken, want ze hebben allen dezelfde Heer. Hij geeft rijke gaven aan allen die hem aanroepen, want er staat 'Ieder die de naam van de Heer aanroept, zal worden gered'. (Rom. 10: 11-13). In de brief aan de Galaten (3:28-29) ontwikkelt Paulus dit idee dat er geen onderscheid is waar hij naar voren brengt dat in Christus 'Jood noch Griek, slaaf noch vrije, man noch vrouw' is. Dit is een heel belangrijke passage voor het thema 'vreemdeling'. Paulus laat in de Galatenbrief namelijk zien dat particuliere identiteiten van mensen als Jood of Griek, als slaaf of vrije, of als man en vrouw, relatief onbelangrijk zijn. We zijn namelijk allen op een dieper niveau in beginsel een geworden in Jezus Christus. De eenheid van alle mensen lag natuurlijk al besloten in de schepping van de mens naar Gods beeld en gelijkenis. Door de zelfontlediging van Christus in de menswording die Paulus aanduidt in de brief aan de Filippenzen (Fil. 2:7) is de verdeeldheid hersteld die op de goede schepping volgde met als klassiek symbool van die verdeeldheid de toren van Babel. Wij zijn één want we delen een universele, door Christus getransformeerde, menselijke natuur, die de mogelijkheid in zich heeft de gestalte aan te nemen van Christus. Al heel vroeg in de christelijke traditie, met Paulus, verkrijgt de

universaliteit van Gods heilzame liefde zo een basis in de christelijke antropologie, in het christelijk mensbeeld dus, en zelfs in de Christologie, in het onderricht over de Christus. Het is in Christus dat God voor alle mensen de oorspronkelijke waardigheid van de mens heeft hersteld. Zo bezien bestaan er in Christus helemaal geen vreemdelingen.

Actuele betekenis Paulus' invalshoek

Dit is voor het thema van vandaag, de vreemdeling, zeer belangrijk. Niet op de laatste plaats op praktisch vlak: de identiteit die mensen op grond van herkomst meebrengen, hun opleiding en werkervaring, hun verleden, is niet de grondslag voor onze eenheid met hen: die ligt dieper, namelijk in onze door Christus getransformeerde menselijke natuur. Of mensen Turk, Syriër, Chinees of Nederlands staatsburger zijn: wat ze verbindt is niet primair hun nationaliteit, of de kwaliteit van hun staatsburgerschap, maar hun schepsel-zijn, en zelfs het beeld-van God zijn, dus een gedeelde menselijke natuur met een daaraan inherente menselijke waardigheid; en zelfs daarbovenuit een gedeelde menselijke natuur die door Christus is verlost tot een universeel herstel van de menselijke waardigheid. Het gemeenschappelijke is dus, christelijk verstaan, niet een sociaal construct maar een voorgegeven ontologische realiteit die een normatieve horizon biedt, die potentieel cultuur scheppend is en zo kan bijdragen aan een samenleving die voor haar de totstandkoming van haar moraal niet op recht en politiek is aangewezen, maar recht en politiek kan verzachten door een cultuur van gerichtheid op goed samenleven.

2. Sociale Leer van de Kerk

Fundering van de menselijke waardigheid door pausen

In feite is zojuist in de christelijke traditie een dubbele fundering van de menselijke waardigheid gegeven: in het beeld Gods zijn van ieder mens, en daarbovenuit in de verlossing door Christus. In de twintigste eeuw is dit inzicht in de fundering van de menselijke waardigheid in de Sociale Leer van de Kerk vooral uitgewerkt door paus Johannes XXIII en paus Johannes Paulus II. Paus Johannes XXII heeft in zijn encycliek '*Pacem In Terris*' van 11 april 1963 de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens erkend als gefundeerd in de waardigheid van elk mens als beeld van God. Paus Johannes Paulus II heeft dit verdiept. In zijn encycliek *Redemptor Hominis* van 4 maart 1979 stelt paus Johannes Paulus II in nr. 8 dat Christus in en door zijn menswording de waardigheid

van ieder mens heeft bevestigd. In zijn sociale encycliek *Laborem Exercens* van 14 september 1981 verbindt hij dit met de waardigheid van de arbeid. Later, in de encycliek *Centesimus Annus* van 1 mei 1981, heeft paus Johannes Paulus II de betekenis van arbeid voor de waardigheid van de mens nader uitgewerkt en deze verbonden aan de fenomenologie van de morele ervaring van arbeid (CA no. 6 e.v.). In zijn boek *'Faith and social Justice in the Teaching of Pope John Paul II'* (1997) heeft Gerard Beigel terecht geconcludeerd, dat paus Johannes Paulus II in deze drie encyclieken de menselijke waardigheid theologisch gefundeerd heeft tot in de kern van het geloof in Christus en tegelijk deze met de morele ervaring van de tekenen des tijds verbonden.

De consequentie van deze door genoemde pausen gelegde verbindingen is dat zelfs als een hele cultuur, maatschappij of staat de waardigheid van de mens schendt, de christen dan niettemin gehouden is de waardigheid van de mens te bevestigen krachtens de inhoud van het geloof in Christus en daar door het serieus nemen van de morele ervaring ook toe in staat is. Dit inzicht is door Paus Johannes Paulus II ook zelf concreet gemaakt in zijn strijd tegen het communisme, bijvoorbeeld via de steun voor de onafhankelijke vakbond Solidariteit die midden in een officieel atheïstisch communistisch arbeidersparadijs duidelijk maakte, dat arbeid aldaar niet als menswaardig werd ervaren – een gevaarlijke boodschap die door de moed van velen politiek effectief was geworden.

Wat menselijke waardigheid niet is

Die verbindingen betekenen dat de waardigheid van de mensen en de hiermee verbonden rechten intrinsiek zijn aan de menselijke natuur. Dit betekent dat ze niet pas tot stand komen op basis van competenties, prestaties of gerealiseerde kwaliteit van leven en ook niet 'verdiend' hoeven te worden door aanpassing aan een culturele grootste gemene deler in een samenleving. De waardigheid van de mens moet altijd geëerbiedigd worden, ze is niet afhankelijk van de mate van aanpassing aan sociale waarden en normen. De erkenning van deze waardigheid is dus ook niet *afgeleid uit* de sociale erkenning van particuliere identiteiten in de cultuur – dit is een van de sociaal constructivistische misverstanden van de postmoderne cultuur –, maar precies omgekeerd: de sociale erkenning van particuliere identiteiten *volgt juist uit* het absolute karakter van de menselijke waardigheid en de vrijheid die hiermee verbonden is. Uit de menselijke waardigheid volgt de vrijheid om in een particuliere identiteit universele waarden uit te

drukken. Daarom moeten synagoge, kerken en moskeeën bewaakt worden: het zijn symbolische ruimten voor de vrijheid van godsdienst als ontplooiingsrecht en als uitdrukking van particuliere (individuele en collectieve) geloofsidentiteiten.

Waarde van collectieve publieke identiteiten

Hierboven stelde ik al, dat particuliere identiteiten van betrekkelijke waarde zijn. Nu voeg ik er een commentaar aan toe dat ik het enigmatische betreuenswaardig vind dat Paulus niet heeft gesteld dat in Christus Jood is **en** Griek, slaaf **en** vrije, man **en** vrouw, maar dat hij sprak van 'Jood **noch** Griek'. Verklaarbaar is het wel, door zijn theologisch accent op de universele betekenis van verlossing in en door Christus. Zijn taak was het niet zozeer te beargumenteren waarom in het Romeinse keizerrijk pluralisme zou moeten kunnen bestaan – dat was er al lang –, maar om bij het doordesemen van de hellenistische cultuur van Griekenland en Rome de universele betekenis en gelding van het geloof te definiëren. Hij was weliswaar Romeins staatsburger en maakte hier ook gebruik van, maar hij nam dit niet als uitgangspunt voor zijn theologie. Hij werkte de universele betekenis van het christelijk geloof **antropologisch** uit door de grondslag ervan te duiden als verankerd in Christus' menswording die in feite de liefdevolle aanvaarding door God van mensen samenvat en tot een hoogtepunt brengt. Dat is het 'goede nieuws' (of evangelie).

Particulariteit en universaliteit

Juist in confrontatie met de christen geworden jood Paulus moeten we ons echter terdege realiseren dat precies in de joodse traditie het abstract-universele niet per se in metafysische zin voorafgaat aan het particuliere – laat staan dat het er boven staat. Want dit is nu net een hellenistische denkvorm. In het hellenisme kan alleen datgene universeel zijn dat ontdaan is van particulariteit: het universele is daarin een abstract (neoplatons) idee zoals de idee van een menselijke natuur die los zou staan van het persoon-zijn van mensen en los van hun historische collectieve identiteit.

In de Joodse traditie geldt juist het tegendeel: juist het particuliere, het breekbare en kwetsbare Bijbelse volk Israël, heeft een universele betekenis, opdracht en waarde. Het universele zit vervat in de particuliere heilsgeschiedenis van dit volk en dus in de concrete mensen die haar mee voltrekken en het zit er dus niet achter. De mensen die de heilsgeschiedenis mee voltrekken zijn niet uitdrukking van een reeds voor hen bestaand

'idee' dat in hen een historisch contingente uitdrukking en vorm krijgt die er net zo goed niet had kunnen zijn. De idee dat het particuliere slechts betekenis heeft vanuit het voorafgaande abstract-universele is in feite een hardnekkig neoplatoons misverstand in een deel van onze cultuur waarvoor joden een wel heel hoge tol betaald hebben in de vorm van assimilatiepolitiek, pogroms en de Holocaust. De ontkenning van de betekenis van de particuliere collectieve en persoonlijke identiteit en haar publieke betekenis die ik hier bedoel is overigens niet specifiek voor het christendom, zij kent ook haar varianten in de Verlichting met name in een Kantiaans ethisch universalisme dat via wetgeving poogt gelijkheid en vrijheid te bevorderen door ontplooiing van concrete collectieve identiteit en zeker van collectieve religieuze identiteit, tegen te gaan. De problemen van de abstracte universaliteit van het Verlichte Kantiaans ethisch universalisme zitten veel dieper in onze cultuur verankerd dan we geneigd zijn te denken ook in het huidige Nederland. De geschiedenis van het christelijk antisemitisme en de geschiedenis van het 'Verlichte', op assimilatie gerichte antisemitisme moeten een waarschuwing zijn om al te grote restricties op te leggen aan de private en publieke ontplooiing van de identiteit van collectieve, ook religieuze, minderheden en dragers daarvan, waaronder vreemdelingen - ook als het moslims betreft die totaal (nog) geen idee hebben van christendom en Verlichting.

Wat de menselijke waardigheid van de vreemdeling positief inhoudt

De ietwat abstracte redenering die ik hierboven volgde heb ik nodig om nu te kunnen stellen dat vanuit het perspectief van katholieke kerk en haar sociale moraal de rechten van mensen die niet over Nederlands staatsburgerschap beschikken ook zonder voorafgaande aanpassing aan de veronderstelde Nederlandse waarden en normen, gehandhaafd moeten worden. Aan elke vreemdeling komt de waardigheid van de mens toe en niet alleen in culturele en morele zin, maar ook in termen van juridisch gecodificeerde mensenrechten. Mensen verliezen deze rechten niet simpelweg omdat ze geen staatsburger van hun eigen staat meer kunnen zijn, zo stelde reeds paus Johannes XXIII (*Pacem in Terris* no. 105). En, zoals paus Johannes XXIII met betrekking tot de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens ook reeds opmerkte: zij gelden moreel gezien, ofschoon ze niet volmaakt zijn (*Pacem in Terris*).

Aan elke vreemdeling komt, net als iedere staatsburger, onvervreemdbare, aan de persoon en diens menselijke natuur inherente waardigheid toe en wel ongeacht de particuliere nationale identiteit of andere variabele kenmerken. Het peil van een beschaving kan afgemeten worden aan de bereidheid om recht te doen aan deze menselijke waardigheid. Dan spreken we over alle mensenrechten, dus bij voorbeeld ook over het recht op onderwijs, arbeid en huisvesting, maar ook bijvoorbeeld over de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging in AZC's waarvoor tot vorig jaar nog gestreden moest worden met het COA. Uit eerdere arbeid bij het Ministerie van Veiligheid en Justitie weet ik dat voor veel vreemdelingen hun geloofsovertuiging hun dagelijkse krachtbron is. Hen de toegang daartoe te ontfangen omdat ons land voor de helft seculier is en aan religiestress lijdt, is niet minder dan een schending van hun mensenrechten. Ik ben blij dat dit inmiddels enigermate gecorrigeerd is.

3. Concrete normeringen: richtlijnen uit *Pacem in Terris*

Dat vreemdelingen mensenrechten hebben, wil echter ook weer niet zeggen dat hen volgens de katholieke sociale leer een onbeperkte, ongeordende, vrijheid toekomt. In de encycliek *Pacem in Terris* stelt paus Johannes XXIII dat bij de uitoefening van mensenrechten drie beginselen aan de orde zijn.

Mijn rechten en mijn plichten in balans: Op de eerste plaats moeten *mijn* rechten in balans zijn met *mijn* plichten; een claimcultuur die alleen om verwerkelijking van 'mijn' of 'onze' rechten gaat is geen basis voor goed samenleven.

Mijn rechten en plichten versus die van de ander: Op de tweede plaats moeten mijn rechten en plichten in balans staan met de rechten en plichten van de *ander*. Hiermee is de noodzaak van perspectiefwisseling gegeven. Zij komt tot uitdrukking in twee competenties: het vermogen tot hypothetische identificatie (wat zou ik kunnen, willen, moeten, mogen doen als ik de ander in diens positie was?), en de competentie tot hypothetische universalisering: zou ieder ander in de positie van de ander hetzelfde kunnen, mogen of moeten doen? Dit zijn overigens uitwerkingen van de gulden regel: wat jij wil dat u geschiedt dat dat evenzo, en wat u niet wil dat u geschiedt, doet dat ook een ander niet'. Het is niet voor niets een morele regel die in vrijwel alle culturen en religies

voorkomt: ze is verankerd in de sociale aard van de menselijke natuur en van de menselijke persoon.

Algemeen welzijn als morele horizon: Op de derde plaats moet ieder de eigen rechten en plichten uitoefenen met het oog op het *algemeen welzijn*. Dit algemeen welzijn is een morele horizon voor ieder die zich in een politieke en maatschappelijke gemeenschap beweegt. Wat het algemeen welzijn is, wordt niet door staten bepaald: zij zijn zelf gehouden aan deze morele horizon. Moraal is immers niet een instrument in de politiek, maar een richtinggevend normatief kader. Politiek handelen is niet moreel indifferent. Het algemeen welzijn heeft te maken met de morele geldigheid van doelen die in het publieke domein worden nagestreefd: deze moeten recht doen aan de waardigheid van de persoon, nagestreefd worden op basis van het subsidiariteitsbeginsel, dus met inachtneming van morele betrokkenheid en verantwoordelijkheid op verschillende niveaus in de samenleving; ze moeten zijn gericht op rechtvaardigheid in onderlinge betrekkingen tussen burgers, op verdelende rechtvaardigheid van verworven welvaart, en op het recht zoals in een rechtsstaat.

Daar wordt elders in de encycliek *Pacem in Terris* nog ten vierde aan toegevoegd dat aan politieke vluchtelingen recht moet worden gedaan (nr.103), en dat ze, ten vijfde, in overeenstemming met hun waardigheid moeten kunnen leven (nr. 104). Maar ook zegt *Pacem in Terris*:

'And among man's personal rights we must include his right to enter a country in which he hopes to be able to provide more fittingly for himself and his dependents. It is therefore the duty of State officials to accept such immigrants and—so far as the good of their own community, rightly understood, permits—to further the aims of those who may wish to become members of a new society (nr. 106).'

Met andere woorden: er bestaat een recht van vluchtelingen om toegang tot een staat te zoeken, maar er bestaat wel een inspanningsverplichting, maar geen **absolute** plicht van staten om alle asielzoekers op te nemen en een verblijfsvergunning of staatsburgerschap te verlenen. Deze richtlijnen uit *Pacem in Terris* zijn heel actueel. Aan de eerste richtlijn wordt niet beantwoord door mensen die hun vrijheid aanwenden om groepsverkrachtingen bij een jaarwisseling te organiseren, zoals we die vorig jaar in Keulen

zagen plaatsvinden. Op de tweede plaats moeten de rechten en plichten van vreemdelingen niet geïsoleerd worden van de rechten en plichten van reeds achtergestelde burgers in het land van aankomst. Vreemdelingen hebben huisvesting en werk nodig – dit zijn twee mensenrechten. Maar ze komen aan in een land waar sociale woningbouw corporaties structureel gefaald hebben en veel te weinig aan sociale woningbouw hebben gedaan en waar een noodzakelijke herstructurering van de arbeidsmarkt veel mensen werkeloos maakt. Deze mensen in het land van aankomst hebben ook rechten en plichten. Het is zaak om hen niet uit te spelen tegen de vreemdelingen, maar beide groepen tegelijk in hun rechten tegemoet te komen. Ten derde: dat mensen rechten en plichten met het oog op het algemeen welzijn moeten uitoefenen, betekent ook dat ze zich binnen de grenzen van democratie en rechtsstaat moeten bewegen. Deze worden ook in de sociale leer van de kerk belangrijk geacht. Daarom is terreur als ondermijning van de openbare orde en veiligheid zo'n zware vorm van criminaliteit, die als zodanig ook is veroordeeld door paus Johannes Paulus II in diens verklaring ter gelegenheid van WereldvredeSDag 2002.

Ik noemde nog een vierde uitgangspunt uit *Pacem in Terris*, namelijk dat vluchtelingen recht moet worden gedaan (nr. 106). Daarover wil ik hier opmerken, dat *Pacem in Terris* in deze passage niet spreekt over alle groepen migranten, maar specifiek over politieke vluchtelingen. Deze passage veronderstelt de bevoegdheid om te oordelen of een asielzoeker wel een echte politieke vluchteling is. Het is dan ook onbegrijpelijk dat precies deze screening juist in het begin van de vluchtelingencrisis niet is gedaan aan de buitengrenzen van de EU. Maatschappelijk onbehagen en verontrusting daarover zijn alleszins begrijpelijk en wat mij betreft terecht.

Een vijfde uitgangspunt dat te ontleen is aan *Pacem in Terris*, is dat deze politieke vluchtelingen *personen* zijn. Dit is niet zo maar een willekeurige term. De 'persoon' is een sleutelbegrip uit de katholieke sociale leer. *Pacem in Terris* opent namelijk met een bespreking van het persoonsbegrip (nr. 9). Het serieus nemen van de persoon veronderstelt bijvoorbeeld erkenning van vrijheid, verantwoordelijkheden en vormen van morele betrokkenheid en de erkenning van rechten zoals het recht op en de plicht tot arbeid, en het recht om te leven in sociale verbanden zoals huwelijk en gezin. Wie 'persoon' zegt, spreekt uit dat het subject zijn van mensen in overeenstemming met hun

waardigheid moet zijn. Dat komt niet alleen in beleid tot uitdrukking, maar ook in de publieke communicatie erover. Zo zou bijvoorbeeld nooit over vluchtelingenstromen gesproken mogen worden, omdat dit in ons land een soort watersnoodramp suggereert en deze groep dus als zodanig tot 'vloedgolf' en dus probleem maakt voor het gastland. En natuurlijk komt respect voor het persoon zijn ook tot uitdrukking in de uitvoering van beleid en in omgangsvormen. Het gaat hierbij dus minstens ook over moraal en cultuur en niet alleen over wetgeving en beleid.

Het zesde punt dat ik ontleen aan *Pacem in Terris* is het meest spannende.

Pacem in Terris stelt uitdrukkelijk dat er geen absolute opnameverplichting is, maar alleen *'so far as the good of their own community, rightly understood, permits'* (nr. 106). Dit betekent mijns inziens dat onze politieke cultuur de vraag naar opnamecapaciteit en draagkracht niet moet taboeïseren en wegmoffelen. De vraag hoe veel vluchtelingen landen of regio's in een land, kunnen opnemen, kan, mag en moet voorwerp van politiek-moreel beraad zijn. Ons land kent helaas cases als Bernheze en Geldermalsen, waar de onderschatting van de discussie over het draagvlak deze zakelijkheid van *Pacem in Terris* miste. Er zijn blijkens deze passage in *Pacem in Terris* namelijk altijd interpretatiekwesties wat het algemeen welzijn vereist en wat het in een gegeven situatie inhoudt. Als het openbaar bestuur een kwestie wegmoffelt, mobiliseert het zelf oppositie, zo is gebleken. Zo geeft het openbaar bestuur niet de kans aan burgers om hun terechte zorgen te uiten en tegelijk een authentieke morele bewogenheid en betrokkenheid op asielzoekers en erkende vluchtelingen te ontwikkelen.

4. Conclusies

Meerzijdige loyaliteit vereist gerechtigheid

De eerste conclusie uit deze beschouwing over de actualiteit van *Pacem in Terris* voor het vreemdelingendebat is dat menselijke waardigheid intrinsiek is en dus dat mensenrechten intrinsiek zijn, maar dat de uitoefening ervan en de balans met plichten en de afstemming op het algemeen welzijn niet automatisch optreden, maar verantwoordelijkheid en prudente afweging van alle betrokkenen vereisen. In feite betekent dit dat van iedere betrokkene een meerzijdige loyaliteit wordt vereist: ten opzichte van het verlicht

eigenbelang, ten opzichte van anderen met rechten en ten opzichte van het algemeen welzijn als norm voor het publieke leven. Wil die meervoudige loyaliteit vruchtbaar gestalte krijgen, dan volstaat het niet om alleen barmhartigheid los van gerechtigheid als basis voor het maatschappelijk en politiek handelen te nemen. Die barmhartigheid zelf vereist een meervoudige loyaliteit met de bijbehorende afwegingsethiek. Die afwegingsethiek op haar beurt vereist een begrip van rechtvaardigheid, of christelijk gesproken van gerechtigheid. De vreemdeling confronteert ons zo met het vermogen tot meerzijdige loyaliteit en solidariteit. Wie dat zegt, zegt ook dat politiek momenteel meer is en moet zijn dan het scheppen van gunstige voorwaarden voor vrije markten; het gaat erom de economisering van alle maatschappelijke betrekkingen bij te sturen en een waarde geladen politiek moedig vorm te geven.

Gerechtigheid in het verlengde van barmhartigheid

Tussen barmhartigheid en gerechtigheid bestaat in de christelijke traditie geen fundamentele tegenstelling: gerechtigheid is een eis die volgt uit de barmhartigheid. Beide wortelen in de goddelijke barmhartigheid die mensen in staat stelt hun samenleving te ordenen. Niet voor niets komen barmhartigheid en gerechtigheid hierin overeen dat ze perspectiefwisseling veronderstellen: het vermogen je in de ander te verplaatsen en je door de ander te laten bewegen en op de ander betrokken te raken. Juist dan, als die bewogenheid en betrokkenheid er zijn, is de prudentie belangrijk om te kunnen vaststellen wat rechtvaardig is. Het zou een valse voorstelling van barmhartigheid zijn, als de rechten van burgers van het land van aankomst opgeschort zouden worden omdat er op grond van barmhartigheid voor vreemdelingen een uitzondering op moet worden gemaakt. Verkeerd verstane barmhartigheid zonder gerechtigheid plaveit de weg voor willekeur. Omgekeerd is gerechtigheid zonder barmhartigheid genadeloos, omdat zij leidt tot verharding van rechtsverhoudingen en tot legalisme in de samenleving die daardoor minder soepel functioneert, omdat deze dan geen genade, barmhartigheid, vergeving en verzoening meer kent. De meerzijdige loyaliteit vereist dus een prudente gerechtigheid en prudente barmhartigheid. Want bij de vormgeving van de meervoudige loyaliteiten komen vragen aan de orde naar verdelende rechtvaardigheid tussen burgers die reeds een achterstand hadden en vreemdelingen.

'Wir schaffen das' – was schaffen wir?

Wie in de huidige omstandigheden zegt: 'Wir schaffen das', zoals de Duitse bondskanselier Merkel, zegt werkelijk iets prachtigs. Maar ze moet dan ook wel bedoelen: we fiksen het wel om het maatschappelijk onbehagen over arbeidsmarkt, huisvesting en gezondheidszorg aan te pakken en **tegelijk** deze zaken ook voor vreemdelingen passend te regelen. En we moeten recht doen aan vluchtelingen en **tegelijk** de veiligheid van de bevolking beschermen. Dat is namelijk een plicht van staten. Wat niet kan is blind vertrouwen op de zelfregulering van de markten van arbeid, huisvesting en gezondheidszorg. De neoliberale afzijdigheid van sociaal flankerend beleid op de vrije markt met haar vertrouwen op de 'invisible hand' in de economie behoeft hier correctie en bijsturing. Het duurzame maatschappelijk onbehagen over deze beleidsterreinen met hun zelfregulering duidt er op dat het subsidiariteitsbeginsel nu vereist dat de overheid op deze dossiers veel actiever en minder afwachtend wordt en vooral niet nodeloos nieuwe onzekerheden schept zoals in het ontslagrecht en uitkeringsstelsel. Burgers die nieuwe burgers moeten ontvangen moeten kunnen vertrouwen op deze subsidiaire aanvulling van de zelfregulering.

En wat ook niet kan is het uitspelen van barmhartigheid en gerechtigheid enerzijds tegen veiligheid anderzijds. Veiligheid is een reëel issue: grenscontroles, inlichtingenwerk, screening van asielzoekers: het zijn, mits op rechtmatige en proportionele wijze uitgevoerd, noodzakelijke en legitieme praktijken. Kerken hebben meer affiniteit met gerechtigheid en barmhartigheid, maar dit sluit niet uit dat ze ook de taak van de overheid moeten erkennen om aan veiligheid te werken. De twee perspectieven overlappen elkaar overigens deels: het beschermen van de *human security* van ontheemden en vluchtelingen wordt meestal niet als veiligheid, maar als compassie of internationale juridische verplichting geduid. Dat duidt op een zekere mate van overlap van veiligheid en compassie.

Humaan uitzettingsbeleid

Deze dialogen en discussies kunnen echter alleen vruchtbaar tot resultaat komen als ook een eerder punt uit mijn betoog overeind blijft. Een land heeft het recht om mensen af te wijzen als asielzoeker en ook uit te zetten. Ook dit recht moet mijns inziens door kerken

verdedigd worden, in lijn met paus Johannes XXIII. De afwegingsethiek hieromtrent mag niet a priori getaboeïiseerd worden, ook niet door christenen.

Mensenrechten en burgerrechten

Maar tegelijk moet gezegd: een overheid heeft nooit het recht om de mensenrechten te schenden, ook niet die van afgewezen asielzoekers. In de komende kabinetsperiode zou daarom eindelijk eens een menswaardige oplossing moeten worden gekozen en ingevoerd om technisch niet uitzetbaren - zoals mensen zonder paspoort en mensen die al of niet werkelijk niet voorkomen in de basisadministratie van het land van herkomst - als mensen te blijven behandelen. Het kan niet zo zijn, zeg ik daarbij, dat asielzoekers die sociaal competent zijn en mensen om zich kunnen verzamelen die barmhartig jegens hen willen zijn - zoals de AMA Mauro-, meer rechten verkrijgen dan asielzoekers die minder communicatief vaardig zijn. Gelijke gevallen vereisen gelijke behandeling.

Het draagvlak in de Nederlandse samenleving heeft er, ten slotte, ook nog baat bij dat het pro-actief naleven van mensenrechten jegens asielzoekers en vluchtelingen, wordt onderscheiden van het verwerven van burgerrechten en dat het verwerven van burgerrechten als het ware gefaseerd wordt.

In Nederland zijn rechten van burgers veel meer dan mensenrechten. Aan een behandeling conform mensenrechten mogen daarom volgens mij geen voorafgaande eisen worden gesteld (hoogstens identificatie met het oog op veiligheid bevorderende maatregelen). Maar wel aan het verwerven van staatsburgerschap voorover dit de mensenrechten overstijgt. Dat is een goede reden te bezien of er fasering kan worden aangebracht in verwerving van staatsburgerschap, zoals die bijvoorbeeld ook in de VS bestaat. Alleen zou staatsburgerschap niet primair als assimilatie of aanpassing moeten worden verstaan, maar in de geest van het subsidiariteitsbeginsel, als participatiemodel, met bijbehorende kansen op ontplooiing. Dit is niet overigens geheel in overeenstemming met het joodse en christelijke vreemdelingenethos: het bijbelboek Ruth vertelt over Ruth die als vreemdelinge vraagt om de aren te mogen te lezen (Ruth 2:2). Dat is waar het hier om gaat: het mensenrecht om in je levensonderhoud te kunnen voorzien, niet per se gekoppeld aan burgerrechten.

Slotconclusie

Door zowel een strikte naleving van mensenrechten als norm en politiek ideaal na te streven en tegelijk een strikt beleid voor toelating tot staatsburgerschap wordt een 'radicaal midden' bereikt in het vreemdelingenbeleid. Het mensenrechtenbeleid kan bevrijd worden uit het linkse imago dat het in Nederland heeft, terwijl wellicht tegelijkertijd de politieke striktheid met betrekking tot inburgering van haar rechts imago wordt ontdaan door het concreet te normeren en het niet enkel als aanpassingsmodel maar als participatiemodel te ontwikkelen. Ik sluit, nog steeds als deel van de conclusies, af met drie citaten. Allereerst een citaat van de post - christelijke en post-marxistische Pools-Amerikaanse filosoof Leslek Kolakowski uit 1972:

"Er zijn redenen waarom wij een christendom nodig hebben, maar niet een willekeurig. Wij hebben geen behoefte aan een christendom dat politieke revoluties maakt, samenwerkt met de zogenaamde seksuele bevrijding, al onze lusten zegent en geweld prijst. Er zijn genoeg krachten in de wereld, die zich met dat allemaal zonder de hulp van het christendom bezig houden. De mensen hebben een christendom nodig dat hen helpt zich te bevrijden uit de directe druk van het leven, dat hen de onontkoombare grenzen van het menselijk lot wijst en in staat maakt dit te accepteren, een christendom dat hen die eenvoudige waarheid leert dat er niet alleen morgen is, maar ook een overmorgen en dat het verschil tussen succes en nederlaag zelden duidelijk is. Wij hebben een christendom nodig dat niet goud, niet paars, noch rood is, maar grijs".

Ik voeg hier zelf aan toe: juist zulk een christendom dat weet dat het verschil tussen succes en falen, ook van vreemdelingenbeleid, heel klein kan zijn, kan zich wel degelijk bewegen en betrokken tonen en een humanitaire en politiek relevante praktijk ontwikkelen. Maar die praktijk is, net als het bezoek van paus Franciscus aan Lampedusa, vooral teken stellend. Vooral heeft die praktijk niet de pretentie om in plaats van de politiek problemen definitief op te lossen.

Want een door geloof geïnspireerde praktijk weet met de kerkvader Augustinus, dat wij als personen en collectief allen pelgrims zijn en in die zin allen juist weer wel vreemdeling op aarde zijn. Het leven zelf, en de geschiedenis, zijn pelgrimages onderweg naar het nog

onvoltooide. Augustinus reikt hiermee een kader aan om de spiritualiteit van de ballingschap een verdieping extra te geven. Hoewel we dus, als gezegd, in Christus geen van allen vreemdeling zijn, zijn we dit niettemin allen, omdat de voltooiing in de stad van God nog uitstaat. In deze zin heeft de kerkelijke vredesmoraal baat bij een gelaagde en Augustijns ingekaderde spiritualiteit van de ballingschap. Juist dit besef van vreemdeling, balling zijn, kan, mits verbonden met hoop, ons maatschappelijk handelen om wijlen fr. Roger Schutz van Taizé te citeren een 'dynamiek van het voorlopige' geven en ons de inzet voor de ander, meer dan als plicht of recht, als geschenk van God doen ervaren.

Geraadpleegde literatuur

- Beigel, G. (1997), *Faith and social Justice in the Teaching of Pope John Paul II'*. New York: Peter Lang.
- Buber, M. (1972), *Het Geloof der Profeten*. Wassenaar: Servire
- Centraal Bureau voor de Statistiek (2016). Rapport *De Religieuze kaart van Nederland*. Den Haag: SCP.
- Murphy- O'Connor, J. (2001), Het leven van Paulus, in: Eynikel, E. e.a., *Internationaal Commentaar op de Bijbel*. Band 2, pp. 1780- 1788. Kampen: Kok.
- Heschel, A. (1962), *The Prophets*, New York: Harper and Row
- Jesuit Refugee Service (JRS) (2005), *God in Exile. Towards a shared Spirituality with Refugees*. Jesuit Refugee Service: Roma Prati.
- Kolakowski, L. (1983), Kan de duivel verlost worden? In: Id., *Essays van Kolakowski*. Utecht/Antwerpen: Aula.
- Paus Johannes XXIII, *Encycliek Pacem in Terris*. Internetbron: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, geraadpleegd 04-01-2016.
- Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede (2008), *Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*. Vaticaanstad: Libreria Editrice Vaticana.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München 1957, ¹⁰1992.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*. München 1967, ⁹1987
- Ryan, A.(2016), *On Augustine. The Two Cities*. Liveright Publishing Corporation: New York/London.
- Schuetz, R. (1965,2014) , *Dynamique du provisoire : A l'écoute des nouvelles générations 1962-1968. Taizé ateliers et Presses de Taizé*.
- WODC (2007), *Jaarrapport Integratie 2007*. In: <https://www.wodc.nl/onderzoeksdatabase/hoofdstuk-criminaliteit-voor-de-rapportage-integratie.aspx> Geraadpleegd op 04-01-2017.